

СЕКЦИЯ 9. ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ДРУГОГО

Т. Х. Керимов,

*проф. кафедры социальной философии УрГУ
(г. Екатеринбург)*

СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТЕРОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Современный этап методологической рефлексии в философии обусловлен необходимостью парадигматического сдвига, которую можно обозначить как переход от классического к неклассическому типу рациональности. Классический способ философствования отражал порядок, считавшийся естественным; он неразрывно был связан с рационализмом и организацией системы. Ныне уже не существует строго упорядоченного, абсолютно прозрачного мира. Это вовсе не означает априорный отказ от классических понятий: скорее освобождение от навыков философствования, связанных с практическим использованием этих понятий, пронизанных мотивами монизма, фундаментализма, редукционизма, универсализма.

Гетерологическая концепция социально-философского дискурса продумывается прежде всего как преодоление парадигматических предпосылок или оснований метафизики. Преодоление метафизики нами понимается не просто как выход по ту сторону, вовне метафизики, поскольку внешнее выводит на границу внутреннего, а сама оппозиция внутреннее/внешнее является метафизической. Преодоление в строгом смысле предполагает преодоление границ, то есть предполагает тем самым фиксированность границ того, что преодолевается. Таким образом, преодоление, по определению, сохраняет и утверждает то, что оно преодолевает, поскольку именно по отношению к границе речь может идти о преодолении. Поэтому вопрос о преодолении метафизики решается на границе.

В данном случае мы ограничиваемся онтологической моделью метафизики, которой отдаем предпочтение в силу тождества онтологии и метафизики по вопросу об основании. Онтологическая модель характеризуется тем, что она всегда

обращена к основанию, воспринимаемому в качестве перво-причины и специфицируемому в качестве абсолюта, и занимается его поиском.

Метафизику определяет идея того, что бытие в качестве «трансцендентального означаемого» занимает свое изначальное и законное место, предшествуя какому-либо выпадению в область внешнего и чувственного, которым назначено более низкое место перед лицом абсолютного Логоса и чистого Разума, с которыми это означаемое связано наиболее непосредственным образом. Поэтому вовсе не случайно то, что трансцендентальное лицо бытия обращено к лицу и слову самого Бога. Онтология и теология обнаруживают свое родство. Отсюда замкнутость, тотальность метафизики, предопределенная онтологическим фундаментализмом. Замкнутость, тотальность метафизики не могут являться таковыми, если они не определены означаемым, существующим прежде всякого сущего и независимо от него в своей идеальности.

Преодоление данной модели начинается изнутри самой метафизики. Эта стратегия будет стремиться постоянно уклоняться от наличия какого-либо абсолютного источника, руководящего принципа и центра, от гипостазирования бытия, запредельного сущему. Однако обоснование и построение гетерологии вовсе не означает, что онтология должна быть отброшена и упразднена. Скорее, подвергаются сомнению такие допущения, которые служили гарантией ее использования и применения внутри метафизики. Это подозрительное отношение к самому статусу онтологии возникает в процессе разработки и открытия альтернативного пространства, внутри которого само бытие и практика ее использования становятся не только его главной проблемой, но и выступают в качестве его границы. В связи с этим преодоление метафизики (онтологического фундаментализма) связано не с подменой его какой-либо постметафизикой, постметафизическими методами или альтернативным множеством понятий, а с переосмыслением самой природы метафизики-онтологии с позиции бытия, которое было предано забвению в границах западной философской традиции.

Обоснование и построение гетерологической концепции необходимы, чтобы предоставить принципу различия сферу деятельности, которая явится освобождением самого метафизического проекта, находящегося под контролем основания.

Этот принцип предписывает не только не давать привилегии тому или другому основанию, но сам процесс обоснования рассматривать как игру различия. Логика обоснования не противостоит логике различения. Идентификация основания сущего возможна лишь внутри структуры различий.

Идея различия оказывается принципиально важной для философии, поскольку при условии трансформации понятия бытия, отрывающей его от традиционной привязки к основанию, гетерология как учение о различии становится «онтологией». Если онтология маскирует различие, будучи озабочена поисками причины, основания (по своему определению, самотождественного), сущего (по своему определению, различного и множественного), то гетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии.

Онтология и гетерология предписывают две различные возможности трактовки толерантности и, соответственно, отношения Я и Другого.

Итак, онтологическая возможность. Существует только бытие, оно уникально и выражает общую субстанцию сущности сущего — но с этого момента ясно, что оно не сингулярно. Гипотеза о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом — фундаментальная гипотеза всех метафизик, поскольку выносит область сущего в конечном счете за пределы самого сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое.

Западная метафизическая традиция рассматривает другого в качестве производного и вторичного по отношению к субъекту, самости, индивидуальности: другое как свое другое. В результате другое как таковое аннулируется. Западная метафизика всегда нейтрализовала другого — ее онтология суть эгология и тавтология. Бытие тождественно бытию субъекта, самости. Отношение с другим всегда опосредовано привилегированным, очень часто неявным, отношением с бытием. Бытие — всегда мое бытие, принадлежащее исключительно самотождественности. Другой недоступен, невидим. Другой всегда по ту сторону самотождественности бытия. Следовательно, другой непостижим с помощью онто-логики. Единая и самотождественная рефлексия не в состоянии объективировать другого как такового: другое суть отсутствие, небытие, репрезентированное в мышлении. Другое — универ-

сальное различие, абсолютно передупцируемое различие: «бесконечно другое может быть только бесконечностью». В этом смысле Другое — абсолютный предел мышления.

Гетерологическая возможность. Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности, за исключением «каждый раз именно этой». Вот как мы должны понять хайдеггеровское *jemeinkeit*. Иначе говоря, бытие каждый раз мое собственное бытие. Сингулярность, «каждый раз именно эта», не обозначает субъективность субстанционального присутствия эго и не редуцируется к кантовской пустой форме «я», сопровождающей все представления, но, наоборот, определяет «мойность», «мое собственное» на основе каждого раза. Каждый раз имеется сингулярность времени, каждый раз имеется «мойность», предполагающая не субстанциональную перманентность, тождество или автономию, а ускользание от субстанции. «Каждый раз» — это структура промежутка, и она определяет пространственность пространства и времени. Ничего нет между одним «каждый раз» и другим «каждый раз» — ускользание бытия. Кроме того, бытие не есть непрерывное бытие сущего. Вот почему по всей строгости бытие не есть, оно не существует иначе, чем в дискретности сингулярностей.

Непрерывность была бы отсутствием отношения или скорее была бы отношением, снятым непрерывностью субстанции. Сингулярность, с другой стороны, находится непосредственно в отношении, т. е. в дискретности «каждого раза именно этой». Сингулярность каждый раз отрезана от всего остального, но каждый раз как некоторое время она открывается как отношение к другим временам, именно потому, что непрерывное отношение ускользает от нее, от сингулярности. Таким образом, со-бытие вписано в сингулярность, со-временно ей, поскольку сущность сингулярности заключается в существовании «каждый раз именно этого» как «моего». Мы можем сказать: сингулярное «мойности» как таковое плюрально. Сингулярность — по этой причине отличная от индивидуальности — имеет место в соответствии с этой альтерацией «каждого раза». Этот «каждый раз» устанавливает отношение со-бытия как ускользание от идентичности и коммуникацию как ускользание от коммуны, общего. Сингулярности не имеют общего бытия, но они оспаривают друг друга каждый раз совместно перед лицом ускользания их общего

бытия, опространствленного бесконечностью этого ускользания.

Существование может быть только сингулярным, и оно каждый раз поставлено на карту. Фактически, с одной стороны, изначальное со-бытие со-временно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием, поскольку существование есть дискретная игра промежутка, предлагающего пространство игры, где собственно имеется «каждый раз». Т. е. возможность нередуцируемой сингулярности, нередуцируемой не в смысле автономии, тождества существования, наделенного автономной властью, но свободной в том смысле, что она осуществляется в свободном пространстве и в опространствлении времени, где и возможно сингулярное «каждый раз». Но, с другой стороны, и, как следствие, это со-бытие, или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не обосновывают и не содержат ее. Со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризует — или сингуляризуется — потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы или связывало бы меня с другими или с самим собой, в ускользании непрерывности бытия существования, без которого не было бы сингулярности, а только имманентное полагание себя самого.

Бытие вместе означает, что мы не имеем бытие в качестве общей собственности, даже если мы есть. Это не означает, что бытие как общая и всеобщая субстанция распределяется между нами, но, скорее, бытие есть только как разделенное между существованиями. С одной стороны, нет бытия между существованиями, поскольку пространство существования есть их опространствливание, а вовсе не пространство, принадлежащее всем и никому в отдельности, следовательно, принадлежащее самому себе. С другой стороны, бытие каждого существования, т. е. бытие того, что разделяет бытие и благодаря которому оно есть, есть не что иное, как само это разделение.

Таким образом, то, что разделяет нас и разделяется нами, есть ускользание бытия, которое есть ускользание собственности самости и открытие существования как со-бытия. То, что мы имеем, каждый из нас (но здесь имеется в виду только сингулярное «нас», здесь снова в «каждый раз, только этот раз» имеется в виду сингулярный голос (уникальный/множественный), который может сказать «нас»), есть то, что мы

имеем в общем: мы разделяем бытие. Оно дается как таковое в самой возможности говорения «мы», произношения плюральной сингулярности, и сингулярности плюрального. «Мы» предшествует «Я», но не как первый субъект, а как разделение, позволяющее вписать «Я». Если бытие есть разделение, наше разделение, тогда *быть* значит *разделять*. Это и есть отношение: не отношение потребности, влечения, желания, которые направляются своим собственным объединением, но существование, врученное неизмеримости со-бытия или бытия-вместе.

Если толерантность на самом деле принадлежит сущности «человеческого существа», то это так в той мере, в какой эта сущность человеческого существа как такового принадлежит бытию-вместе. Бытие-вместе возникает именно из этого разделения, которое есть разделение бытия. Это означает, что отношение устанавливается не между человеческими существами, как если бы мы говорили об отношении, устанавливаемом между двумя субъектами, конституированными как субъекты и только потом устанавливающими собственно отношение. В этом отношении «человеческие существа» не даны — но только отношение может дать им их человечность.

Вот почему бытие-вместе непосредственно связывается с равенством, толерантностью или, лучше сказать, непосредственно равняется равенству. Но здесь неуместна любая общепринятая идея равенства или различия. Равенство не заключается в измеримости субъектов в отношении некоторой единицы меры. Зададимся вопросом: какой мерой измеряется равенство? Наш ответ: ничто. Требуемая мера равенства есть ничто, безмерность. Равенство не может быть «категорическим» (в кантовском смысле) или безусловным (моральным или политическим), а всегда касается *нас самих*. При этом равенство рассматривается не как критерий или мера, а как неразрешимый предел, поскольку равенство и есть равенство тех, которые ни в чем друг другу не равны. Равенство выявляется в разности, ибо разность и есть истинное равенство. Равенство необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т. е. как невозможность собственного конституирования на основе единой для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики. Такое равенство требует претерпеть различие, которое отличает, просто отличает — не от кого-то или чего-то, безо всякой

точки отсчета или сравнения, неизмеримо. Таким образом, равенство имеет общую меру, но не в смысле данной, установленной меры, к которой все отсылает: эта мера общая в том смысле, что она есть избыточность разделения существования. В этом и заключаются сущность равенства и отношения толерантности.

Гетерология — это наука об универсальном различии, основывающая принятое в метафизической традиции различие между Я и Другим. Субъекту — самотождественному, обращенному к самому себе — противопоставляется Другой, который подрывает власть Я. Другой сущностно необходим для конституирования Я. Причем Я как конституированное тождество не предшествует Другому. Будучи в постоянном смещении, Я и Другой не в состоянии принять какое-то фиксированное тождество, Я и Другой не образуют синтетического единства в познании, а всегда находятся в отношении альтеральности друг к другу. Рефлексия по поводу другого приводит к признанию множественности без тотальности, единства, тождества.

Говоря о Другом, о возможности гетерологии, преодолевающей онтологию и гносеологию, и соответственно, преодолевающей традиционные, канонические философские рубрики, среди множества возможных вариантов мы выделяем некоторые инварианты описания Другого, отношения Я и Другого, описания отношения философии и Другого. Достаточно условно можно выделить два формально онтологических инварианта описания Другого. Условность основывается прежде всего на том, что, как мы увидим из предстоящего обсуждения, оба варианта вполне определенно вписываются в традиционное понимание онтологии, рассматривающей бытие как тождество понятия.

Первый инвариант представлен в работах М. Бахтина, М. Бубера, Г. Марселя и др.¹⁸¹. Отношения между Я и Другим предполагает взаимность, равноценный обмен местоимениями («Я» и «Ты»), торговую сделку («Я тебе — ты мне»), экономический расчет. Самое главное, такое представление предполагает нечто закрытое, конечное («Я» и «Ты»), завер-

¹⁸¹ *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 9–191; *Бахтин М. М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* 1984–1985. М., 1986. С. 82–138; *Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Я и Ты. М., 1993. С. 6–74.

шенное, которое управляется онтологически привилегированной самотождественностью, будь то Язык, Бытие, Смысл, Истина или что-то еще.

Второй инвариант описания предполагает понятие бесконечной удаленности Другого, асимметрию в отношениях между мною и другим, «бесцельную растрату» (Батай), «трансгрессию» (Бланшо), «безвозвратный дар», «неблагодарность Другого» (Левинас), бесконечную гетерогенность Другого без онтологически привилегированной самотождественности. «Мы сталкиваемся здесь с ситуацией отсутствия взаимности, отсутствия человечности: здесь нельзя говорить о каком-то нам данном и нас поддерживающем антропологическом знании; здесь нет памяти, нет истины, нет симметрии... Но отсутствие этих ценностей не представляется чем-то негативным, потому что другой нам дан в непосредственном опыте своей друговости, своей инаковости»¹⁸².

Таким образом, нам следует изменить основания и цели. Бытие, поскольку оно ни-что, никоим образом не предшествует Я или Другому и не может отождествиться с Я или с Другим. Следовательно, бессмысленно говорить об автономии или гетерономии. Бытие — всегда бытие сущего, а сущее — всегда сущее Бытия. Только поэтому сущее есть то, что оно есть. И неважно, признаю я или нет существование Другого, и наоборот. В становлении бытие принадлежит событию, где Я и Другой, по логике «соответствия в форме несоответствия», обособляются в порядке совместности. Только теперь мы можем говорить о возможности гетерологии, о возможности признания Другого через Я и признания Я через Другого в событии. И если в событии время овременяется согласно дезистентному характеру становления, то в нем Я не могу быть Другим. В событии Я не могу быть Другим, поскольку Я всегда Другой, инаковость суть основание моего существования.

Отношение Я и Другого, автономии или гетерономии уже предполагает отношение к Бытию. Метафизическая традиция рассматривает вопрос о тождестве самости в свете вопроса о тождестве бытия. Но Бытие — это бытие именно этого, сингулярного, сущего, в том числе, по определению, сущего Другого, того, кто существует вне меня. Следовательно, в Я

¹⁸² Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск, 1990. С. 35.

уже заключено признание Другого. Значит ли это, что Бытие, по сути, всегда гетерологично, что бытие всегда является как бытие различия?

Онтологический и гетерологический инварианты представляют собой два противоположных принципа описания отношения Я и Другого: либо Другой понимается как свой другой, либо как необъективируемый, неопределенный Другой вообще. В первом случае отношения между Я и Другим складываются как обратимые (поэтому для Гегеля эмпирические диссимметрии снимаются трансцендентальной симметрией), во втором случае — отношения необратимые, безвозвратные. Социальная гетерология противопоставляется как онтологическому подходу, который, исходя из симметрии, взаимности, обмена, снимает Я и Другого в трансцендентальной тождественности Бытия, так и гетерологическому подходу, который именно в момент полагания диссимметрии, необратимости гарантирует обратимость, возвращение, только теперь по ту сторону Бытия. Гарантами возвращения могут выступать теологический закон, мистические обещания и т. д. В любом случае, вне зависимости от субъектов гарантии, Я как отрицательное начало предписывает и ориентирует все дальнейшее предприятие не-возвращения.

Не редуцируя пропасть, которая разделяет эти две формы воспроизведения отношения Я и Другого, не скрывая того факта, что проблема Я и Другого и их взаимоотношения есть не что иное, как проблема события, мы априорно могли бы сказать, что общее основание названных форм — возможность повторения вообще, возможность обращения, возвращения. Ибо самотождественность (в форме Бытия или по ту сторону Бытия) предполагает, что она должна быть бесконечно повторяема, что ее постоянное повторение, не являющееся простым воспроизведением «того же самого», необходимо бесконечно и вписано в настоящее само по себе.

Но если возможность повторения является общим основанием онтологического и гетерологического подходов, тогда темпоральная структура становления (события) делает возможным сосуществование двух противоположных форм воспроизведения отношения Я и Другого. Возможность повторения предполагает временную локальность, настоящее время как единство, тождество опыта. Такое тождество производится в неделимом единстве временного настоящего, дабы не

быть опосредованным ничем иным. Определенное понятие настоящего времени решающим образом санкционирует противоположные системы воспроизведения. Но если событие — это всегда провал настоящего, «время без настоящего», то в нем время оказывается откладываемым бесконечно. Если самотождественность настоящего времени заключается в актах бесконечной повторяемости, различительного самовоспроизводства, значит, настоящее должно обладать структурно необходимой возможностью бесконечно повторяться при отсутствии повторяемого.

В становлении бытие не совпадает с самим собой, не совпадает с Я или с Другим, открывая тем самым пространство для индивидуности. Здесь необъективируемым, неопределенным является не только Другой, но и самость, индивидуальность. Бытие в инстанции становления означает, что связь устанавливается не между Я и Другим, а между нетождественностями. Не Я или Другой, а связь или связность, не принадлежащая сама себе, поскольку постоянно растягивается в силу дезистентного характера становления (события). Интервал, образуемый между не-тождественностями, расстояние сохраняют за собой негативную способность действовать. Вот почему возникает избыточный эффект индивидуности.

В «Законе тождества» Хайдеггер говорит: «В самости содержится отношение «с», и таким образом мы имеем опосредствование, синтез, связь: единение в единстве»¹⁸³. Различие, присущее отношению «с», есть не рефлексивное выражение симметрии, а только вопрос о взаимозависимости двух полюсов; иначе говоря, различие — это проблематизация симметрии в трансферальной структуре любого отношения «с». Обращение на себя не рефлексивно. Что значит не-симметричное, не-рефлексивное обращение? Становление в-себе-другим и для-себя-другим или Другим вообще говорит о том, что самость занимает место отсутствующего другого. Не-рефлексивное, не-симметричное повторение возможно как повторение не-тождественного. Поэтому повторение не-тождественности влечет различие. То есть каждое следующее повторение отлично от предыдущего повторения. Если становление опрокидывает любое основание (повторяемое), то повторяет-

¹⁸³ Хайдеггер М. Закон тождества // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 70.

ся Другое — отсутствующее, по определению, Другое другого, не объективируемое другое. Следовательно, одно повторение повторяет другое повторение. Как только время (в событии становления) включается в эту рефлексивность, Я ретрофлексивируется в другого, в себя как другого. Возвращение тождества (того же самого) оказывается обозначением повторения не тождества, а инаковости, повторения Другого, которые и обуславливают рассеяние индивида. Теперь вопрос о рефлексии-в-себя и рефлексии-в-другое, и в целом о рефлексии, уже бессмыслен.

Структурная дизъюнкция различительного повторения не позволяет самости отождествляться, поскольку в самый момент отношения к себе она уже оказывается другой: «так кочуем мы навстречу себе, узнаваясь в другом». Различие предписывает закон складки, что и обуславливает рассеяние индивида. Обнаруживается странная логика складки: обращение на себя означает обращение к другому. Полюса смещаются: внутреннее всегда есть внешнее, но одновременность данности стирает их как таковые.

Каким образом понимается складка? Поскольку возможность рефлексивного удвоения вписана в Я, последнее удваивается благодаря рефлексии в себя. Изначальное разделение рефлексивности удваивает дуальное отношение между Я и Другим, таким образом элиминируя возможность учреждения последнего основания. Отношение между Я и Другим оказывается производным от этой структуры складки, или удвоения. Именно благодаря этой структуре складки удвоение удваивается, так что собственная рефлексия в себя удваивается до бесконечности.

Складка становится не пограничной линией между внутренним и внешним, а именно тем, что подрывает уместность оппозиции внутреннее/внешнее. Смещается Евклидова геометрия, пространственная модель понимания (пространственного охватывания). Имеет ли смысл говорить о понимании, скажем, Другого? Если «понимание» есть пространственное охватывание кого-то или чего-то, чьи границы неопределенны, чьи полюса сместились, как мы можем знать, что мы поняли (охватили) его? И тогда насколько оправдано использование понятийного языка для описания Другого, отношения с Другим? Но может ли гетерология обойтись без понятий? Может быть, имеем смысл говорить не «Другое — это лицо», как

говорит Левинас, а «Другое — это изнанка», поскольку логика дизъюнктивной складки предписывает отношение не «лицом-к-лицу», а «изнанкой-к-изнанке». Постулируется внутреннее другое, другое к себе, другое настолько, что любое признание не достоверно.

Эффект избыточности возникает именно из этого не-рефлексивного обращения на себя индивидов, которое создает дополнительное (к структурным или коллективным, и индивидуальным или личностным, измерениям существования) временное пространство. Дополнительное и к внешним институциональным кодам, и к внутренним диспозициям. Причем и институциональные коды, и внутренние диспозиции постоянно перекодируются и перемещаются. Каждый связан с каждым (отношением без отношения) и в любой момент может начинать все сначала. Это темпоральная «нумерическая» форма социальной организации, описываемая в известной работе Флоренского (Флоренский противопоставляет нумерическое тождество, основанное на различии «одним только числом», генерическому, основанному на различии по роду, и специфическому, основанному на различии по виду)¹⁸⁴. Это социальность, но не общность, т. е. социальность без посредников. Она дана нам в событии, где в близости другого полностью удерживается и отстояние.

Для дальнейших рассуждений принципиальным является вопрос, остается ли Другой исходной точкой политики идентичности в современном обществе? В современном обществе принципиально изменяются схемы социального взаимодействия Я и другого. Структурные модели закрепления политики идентичности и политики гетерогенности теряют свою очевидную сопряженность. Это ведет к тому, что идентичность больше не является основным критерием оценки другого: под вопросом оказывается и принципиальная возможность категории «другого» для описания современного общества. Р. Штихве, в частности, показал, что, в отличие от традиционных и индустриальных обществ, где другой соответственно осваивает изолированные от общественной среды «статусные лакуны» и «функциональные лакуны», в постсовременном обществе оказывается под вопросом принципиальная важность

¹⁸⁴ Флоренский П. Соч.: В 2 т. Т. 1. Кн. 2. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 515–518.

категории «другого» для описания социальных взаимодействий. Менее разветвленная и дифференцированная система социальных связей предписывает достаточную определенность «другого», его отчуждение. Развивающаяся дифференциация социальных связей ведет к тому, что качество «инаковости» становится ожидаемым и нормальным. Теряет смысл выделение категории «другого» как особой социальной фигуры. Как проясняет Р. Штихве, «предположительно наиболее фундаментальным явлением предстает функциональная спецификация большинства взаимодействий и связанная с этим функциональная спецификация интенций. Это ведет к декомпозиции «другого», из-за которой его чуждость больше не может быть переживаема и релевантна действию, она в значительной степени распадается на отдельные функциональные сегменты, которые легче преодолеть»¹⁸⁵. Другой в современном обществе универсализируется, становится вездесущим, или невидимым. Универсализация влечет за собой тот факт, что все социальные взаимодействия оказываются взаимодействиями с другими. «В современном обществе все больше непродолжительных взаимодействий, партнеры по интеракции остаются поэтому чужими друг другу, цельность личности во всех ее беспокоящих аспектах отступает за сам акт взаимодействия»¹⁸⁶. Более гибкая система различения приходит на смену политикам идентичности и гетерогенности. На смену традиционному оппозиционному мышлению с четкими различительными полями «Я / Другой», «родственный / чужой», «друг / враг», явно не предусматривающему третьей возможности, приходит «индифферентность» в качестве описания нашей нормальной установки по отношению к другому. «В развитии современного общества обращает на себя внимание тот факт, что предусматриваемый ранее лишь как исключение третий статус поглощает почти всех членов общества. Уже упоминавшийся Натаниель Шейлер говорит о «commonplace folk»; эта категория может быть точно описана через то, что относящиеся к ней люди не являются ни друзьями, ни врагами, ни близкими, ни чужими»¹⁸⁷. Как не вспом-

¹⁸⁵ Штихве Р. Амбивалентность, индифферентность и социология чужого // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1, № 1. С. 48.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. С. 50.

нить призыв И. Левинаса к «тойности» абсолютно Другого, ускользающего от всякой онтологии. «*За пределами бытия — это Третье Лицо*, которое не определяется Тем же, самотождеством. Оно есть возможность этого третьего направления — сущностной *косвенности*, присущей бытию, неуловимой в двухполюсной игре имманентности и трансцендентности, в которой имманентность всякий раз выигрывает у трансцендентности. Вид, принимаемый необратимо прошедшим посредством следа, есть «Тот»... *Тойность* третьего лица — это условие необратимости»¹⁸⁸.

Принципиальное изменение схем социального взаимодействия и политик гетерогенности вызывает аналогичные изменения и в «политиках идентичности». Наша гипотеза заключается в следующем: «Другой» проблематизируется именно тогда, когда проблемой становится идентичность; как только идентичность исчезает из сегодняшнего общества или даже переопределяется, другой лишается привычных качеств. Разговоры об идентичности, так же как о другом, подтверждают общее правило, согласно которому вещь замечают, когда она пропадает. На самом деле, «если проблема идентичности эпохи *модерна* заключалась в том, как построить идентичность и сохранить ее целостность и стабильность, то проблема постмодерна прежде всего в том, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора»¹⁸⁹.

Идентичность как индивидуальная задача, проектируемая и постулируемая в сознании и практике Нового времени, вменяла индивиду собственными усилиями решать социально порожденные проблемы. «Паломничество как жизненный стиль модерна» имело опору в прочном, упорядоченном, детерминированном и предсказуемом мире. Реальная проблема постсовременного общества заключается в том, что идентичность из достоинства превращается в недостаток. «Жить одним днем», «отвергать любую фиксацию», «не присягать на постоянство и верность ничему и никому» — таковы руководящие принципы постсовременного поведения.

В современном обществе идентичность, возможность становления самим собой покоится на возможности стать дру-

¹⁸⁸ Левинас Э. Указ. соч. С. 113.

¹⁸⁹ Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133.

гим, и эта альтерация, будучи имманентной составляющей идентичности, не может исчезнуть в ней. Идентичность не разрушается, но перестает быть проблемой в том смысле, что ею управляет изменение, которое ее раздирает и разделяет. Если событие вбирает в себя гетерогенность, различие, то, становясь собой, становится другим. Событие не предполагает перехода от одной идентичности к другой, событие есть не что иное, как разделение идентичности, растождествление, развертывание идентичности в другом, которое и есть ее пространство-время. В событии «идентичность» и «другой» совсем не означают, что я сам принимаю ту или иную идентификацию или я сам становлюсь другим. Это оно (событие) идентифицируется, следовательно, открывает возможность стать другим. Идентификация должна пониматься как процесс альтерации. Идентичность возникает как эффект идентификации, которая следует за альтерацией. Ибо нет события без альтерации, различения — повторения. Между тем у события нет «настоящего»: «всегда только грядущее, всегда уже прошедшее, всегда наличное в начале столь резком, что от него перехватывает дыхание, и все-таки разворачивающееся как вечное возвращение и возобновление...»¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Бланио М. Последний человек. СПб., 1997. С. 16.